利玛窦 400 年形象史考论
——兼评当下文史研究的四种困境

纪 建 勋
(上海师范大学 人文学院, 上海 200233)

摘　要: 世纪之交,利玛窦已经取得了无可争议的世界性影响。整体而言,在 400 年的历史长河里,利玛窦形象变迁的历史可以用由“有争议的”到“正面形象”的嬗变、由“官方形象”到“民间形象”的兼容两条线索来概括。具体来说,由“多面利玛窦”折射出“西泰子的五副面孔”,可以厘清来华外国人形象史学在“冲击—反应”的中外交流史研究模式、越来越泛化的文化史研究、后殖民理论“主体性自我”与“殖民地他者”之间的对立、比较文学望文生义的形象学等当下四种学术困境中的启示,进而得以从困境中突围出来,构建中国本土的形象史学自主理论体系。

关键词: 利玛窦;西泰子;利玛窦菩萨;五副面孔;形象史学;自主理论体系
中图分类号:I 206. 2　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)03-0074-09

导　言

世纪之交,作为中华世纪坛重要组成部分的中华千秋颂环形浮雕壁画,用中国历史上百余位代表性人物的事迹浓缩展示华夏五千年文明的精神与发展脉络,是公认具有标志性历史意义与文化特色的宏伟制作。而马可波罗与利玛窦作为其中仅有的两位外国人,令人称奇,也说明他们在我国已经获得了很崇高的荣耀。中西交通史的专家方豪更进一步说,利玛窦“恐怕是自古以来,所有到过中国的外国人中,最出名的一个”。① 这个判断或有一定个人研究倾向性的成分,但与马可波罗其人其事裹挟着更多的传奇色彩不同,利玛窦的事迹翔实,研究资料文献宏丰。② 同样获得无上尊荣的两位外国人,此消彼长,一段时期下来,“马可研究”踯躅不前,“玛窦研究”却是一日千里,各种成果不断涌现,号称“利学”。以此角度而言,方豪的断语不无道理。

利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)于 1583 年 9 月进入广州,其后再没有离开中国。直至 1610 年去世,他在中国待了近三十年的时间。随着早期全球化的不断推进,利玛窦在世界历史进展中的成就逐渐引起关注。1910 年 9 月,在利氏的出生地,意大利马切拉塔城召开了利玛窦去世三百周年纪念大会,这也是历史上第一次召开纪念利玛窦的国际会议。这次会议不仅是一次国际东方学的盛会,更特意由“义公使巴釐纳理为义马哆拉达城举行利玛窦三百年纪念会请派员入会事”照会当时的晚清政府,要求

收稿日期:2023-12-20
作者简介:纪建勋,上海师范大学都市文化中心研究员、人文学院教授。
基金项目:国家社科基金重点项目“明清基督教在中国文化发展中的整体影响研究”(21AZJ003)。

① 方豪:《中国天主教史人物传》上册,北京:中华书局 1988 年版,第 72—73 页。

② 学界关于利玛窦的研究专著,已有多种,其中较新近的资料汇编可参考汤开建编:《利玛窦明清中文文献资料汇释》,上海:上海古籍出版社 2017 年版。

中国安排“熟悉言语文字诸位”,“用表扬利玛窦之盛绩”①。其后,中国学界在陈垣、马相伯、英敛之、方豪等人的接续努力下,开始逐渐揭示出以利玛窦为代表的这批来华传教士在汇通中西文化上所做出的卓越贡献。

同样在世纪之交,2000 年美国《生活》杂志评选的第二千年全球百大人物(*LIFE* magazine list of the 100 people who made the Millennium),利玛窦名列百人之中,利玛窦已经取得了无可争议的世界性影响。② 今天的利玛窦研究已经成为中外交流史的一个热点与重点,从“反动”到“崇高”,利玛窦所获殊荣无形中遮蔽了他从 16 世纪末年肇庆“番僧”到 21 世纪初期“全球百大人物”之间多变的模样。因此,梳理并研究 400 年来利玛窦的形象变迁史,肯定是一件很有趣也很有意义的事情。

400 年来利玛窦形象变迁的文化史意义及其问题刍议

利玛窦在华 27 年的时间里,为时人所熟悉的形象不少,其中最著名的为西僧、西儒这两个代表形象之间的变化递嬗,学界相关的讨论也最多。③ 盖传教士甫入中华,根据其对于天主教教义以及来华目的的绍介,国人想当然地把来自于泰西的耶稣会士与来自于西方天竺的佛教徒联系起来作为“出家人”而引为同类。

1583 年 9 月,罗明坚和利玛窦到达广州并最终成功定居下来。一年后罗明坚就在肇庆正式出版了《天主实录》,作为“欧洲人在中国出版的第一本书”,这项很了不起的成就中当然也有利玛窦的贡献。这个初刻本的重大意义不仅在于它充分体现了中国教会初创时期的原始面貌,更在于透过它“可见天主教初传我国时,采用名词递嬗之迹”。④ 具体到本文而言,我们可以藉此厘定利玛窦在中国的最早形象“天竺国僧”。实际上,《天主实录》完整的题名为《新编西竺国天主实录》,⑤作者署名更是径书以“天竺国僧”。这说明了开教之初传教士策略性选择依附已经在中国完全稳固了根基的佛教,“西僧”因而成为传教士在中国的第一个具有代表意义的形象。既然为“僧”,利玛窦甚至还落了发。

1582 年 12 月 27 日,罗明坚(Michel Ruggieri,1543-1607)和巴范济(Francesco Pasio,1551—1612)借助时任两广总督陈瑞的力量,先期抵达肇庆。见面伊始,总督就建议他们入乡随俗“穿中国和尚的服装”。应该说这两名最早进入中国大陆的传教士从善如流,很快就照做了。罗明坚在 1583 年 2 月写给总会长阿夸委瓦(Claudio Aquaviva,1543—1615)神父的信中解释了这样做的原因:希望自己可以很快“化为中国人”,能够更好为耶稣基督“赚得中国人”。⑥ 后来陈瑞解职,失去庇佑的罗、巴两人被迫返回澳门。造化弄人,1583 年 9 月 10 日,罗明坚和顶替巴范济的利玛窦再次觅得机会重返肇庆,这次他们成功定居了下来,还是以“番僧”形象示人。此后一段时期的利玛窦,“让人把头和脸都剃得净光”,身穿

---

① 张先清:《被遗忘的历史——1910 年的晚清朝廷与利玛窦逝世三百周年纪念会》,《学术月刊》2010 年第 7 期,第 141—148 页。

② 这份榜单一度被诟病为过于“西方中心”,甚至太“美国中心”。如爱迪生排名高居榜首,美国总共有 18 人上榜等,凡此种种,皆引致外界批评。

③ 相关研究参见孙尚扬、钟鸣旦:《一八四零年前的中国基督教》,北京:学苑出版社 2004 年版;较新近的可参考戚印平:《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》(《浙江学刊》2003 年第 3 期,第 49—54 页)、《传教士的新衣:再论利玛窦的易服以及范礼安的“文化适应政策”》(《基督教文化学刊》2012 年第 1 期,第 24—59 页);夏伯嘉:《利玛窦:紫禁城里的耶稣会士》(向红艳、李春圆译,董少新校,上海:上海古籍出版社 2012 年版);宋黎明:《神父的新装——利玛窦在中国(1582—1610)》(南京:南京大学出版社 2011 年版)。

④ 方豪:《影印天主圣教实录序》,参见吴相湘主编:《天主教东传文献续编》,台北:学生书局 1966 年版,第 25 页。

⑤ 罗明坚:《新编西竺国天主实录》,参见钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,台北:利氏学社 2002 年版,第 9—11 页。

⑥ 利玛窦:《利玛窦书信集》,罗渔译,台北: 光启出版社、辅仁大学出版社联合出版 1986 年版,第 451 页。

"非常得体的袈裟"。① "番僧"形象一直要持续到迁址韶州,在 1594 年遇到了瞿太素后方才发生了重大改变。

传教士的"番僧"身份有其先天的优越性。终其一生,利玛窦都没有摆脱"僧"的称呼。明郑仲夔著作中就载有"番僧利玛窦有千里镜,能烛见千里之外,如在目前。……玛窦死,其徒某道人挟以游南州,好事者皆得见之"这样一条史料。② 考察整部明清天主教进入中国的历史,以"番僧"来称呼传教士,成为基督教中国化的一个有趣的现象。伴随着对中国了解得逐渐深入,耶稣会官方、来华传教士和友教士人们逐渐意识到"番僧"形象"给了许多人可乘之机,把神父和和尚相提并论,因为在中国剃须削发是信佛的标志,只有和尚才会这样做"。③ 而入华的传教士一方面发现和尚在中国地位不高,更为关键的一方面是天主教秉持排他性的独一神论,这些"洋和尚"们从心底里不想和被他们斥为"拜偶像""异端"与"迷信"的佛道两教混为一谈,从而义无反顾地走上了一条"辟佛排道,亲近儒家"的传教路线。

在熟悉中国国情的士人瞿太素强烈建议下,利玛窦经报上级批准,开始"蓄发留须","穿与自己身份相符的服装,要丝绸面料的,以便于大人物交游,因为官员和其他显贵登门拜访时全穿着礼服,头戴与自己身份相符的帽子"。④ 经过瞿太素的点拨,神父们意识到在当时的中国"僧"的地位与"儒"不可同日而语。"神父的朋友们看到能与神父们以更为体面的方式来往,不用再像对待和尚那样,都非常高兴",⑤"当神父们再去府衙拜见官员时,便以秀才或读书人的礼节进入,这远比和尚的礼节高级,而官员们也以对待秀才的方式回敬神父们"。⑥

"因为中国人无论是世俗的,还是信教的,都以'僧'来称呼所有离俗出家之人。同样,他们也以此称谓称呼所有澳门的教士。"⑦实际上,中国人根深蒂固的传统观念认为只要是宗教,那么就无论西东,其宣教者就一定属于"出家离俗"之人。而这种"出家离俗"之人在中国社会较为合理的身份就只能是非"僧"即"道",而绝不会是积极入世讲求内圣外王的"儒"。所以,利玛窦后来选择以"儒"的身份与上层社会的士人打交道,在一定程度上,其身份与行为并不能很好吻合,也即利玛窦在中国的身份选择存有一定的"名实不符"现象,其身份是背离的,其行为受到了扭曲。

1594 年底,"在家中(编者按:指传教士位于韶州的寓所)我们已取消了'和尚'这个称呼,但大家还是这样称呼神父们,因为这是中国僧侣的名称"。⑧ 天主教采取补儒易佛的策略,拒斥佛道,亲近儒家,实在是一件见仁见智的事情。今天我们留心利玛窦形象流变,只能说中国基督教史最终选择的是这样一条路线。如果没有"利玛窦规矩",今天的基督教史需要重新书写。

作为来华外国人最为杰出的代表之一,利玛窦在中国生活了 27 年,他从适应政策出发,与中国文化深入互动。不仅在来华外国人中无人能出其右,其盛名甚至还远播日韩等周边国家。徐光启的说法颇有代表性,"四方人士,无不知有利先生者,诸博雅名流,亦无不延颈愿望见焉"。⑨ 伴随着利玛窦影响力的不断扩大与辐射,他的名字也频繁出现于士人文集乃至经史子集各部文献中。今人汤开建据此编写了一部《利玛窦明清中文文献资料汇释》,可窥见时人关于利玛窦的诸种描写可谓详备。

实际上,入华 400 余年来,"利玛窦现象""利玛窦热""利学"等一直方兴未艾,利玛窦也为世人留下

---

① 裴化行:《利玛窦神父传》上册,管震湖译,北京: 商务印书馆 1993 年版,第 82 页。
② 郑仲夔:《玉麈新谭·耳新》卷八,《明史资料丛刊》第三辑,南京:江苏人民出版社 1983 年版,第 204 页。
③ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,文铮译,北京:商务印书馆 2014 年版,第 185 页。
④ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第 185 页。
⑤ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第 186 页。
⑥ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第 186 页。
⑦ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第 186 页。
⑧ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第 185 页。
⑨ 徐光启撰,王重民辑校:《徐光启集》,北京:中华书局 1963 年版,第 87 页。

了不少耳熟能详的新形象与新称谓。譬如与“泰西”身份相应的“大西洋人”“欧罗巴人”“大西国人”等;与夷夏之辩与儒耶佛道四教之争相应的“西夷”“贡夷”“狡夷”“陪臣”“远臣”“异域微臣”“番僧”“利妖”等;与“西儒”身份相应的“利子”“利公”“利先生”“利西泰”“西泰子”等;与“畸人”身份相应的“利山人”“利道人” “西泰山人”“炼金术士”等。① 这方面还有最为典型的个案应该是清初官居一品高位的钦天监监正德国人汤若望(Johann Adam Schall von Bell,1592—1666),其在清初士人间最为通行的一个名号就是“汤道未”。

需要注意的是,不同于今日全球化浪潮之下东西方频繁的人员往来与文化交流,明末国门未开,传教士作为来华定居屈指可数的外国人,难以避免遭到因循守旧的顽固士人或佛道两教反对者的严词抨击或反教书写,因而有意无意地在社会上制造并传播了譬如间谍、妇女诱奸者、人贩子、炼金术士等谣言以及负面形象,发掘此类现象的形成机制,进一步反思其意义,对于当下的中外交流也不无裨益。② 关于清末以来,谣言与教会的关系已经有所研究,而由于明末清初与清末民初两段时期中西沟通环境的差异,学术界对于明末以来反教书写与负面想象的研究还较为薄弱,且已有的研究主要集中围绕着“历狱”来展开。所以,关于利玛窦形象史研究的是与非,学界对于利玛窦“官方形象”的耀眼光环倾注了太多论述,而较少留意到利玛窦“民间形象”更为接地气,也有其特殊的重要意义。

总体来看,其形象流变确乎存在着两条脉络。一条是正面的、官方的形象;一条是民间的、未必正面的形象。与之相应,笔者曾经做出了一个判断,经由“利玛窦规矩”与“天主教入华适应政策”奠其根基,中西两造间的互动、互鉴与文明交流逐渐变得越来越深入,一直到“泰西”(犹极西,时人泛指西方诸国)、“西泰”(利玛窦入华后字西泰,特为变换泰西之说)两者说法称谓上的转变,这标志着明末清初基督教的中国化程度已经达到了相当程度。③

另外,“番僧利玛窦”和“利道人”之间似还隐匿着一个本土化程度高低的问题。入华初期,传教士们凭借中国社会各个阶层想当然之中馈赠的“番僧”身份站稳了脚跟,入乡随俗,这些老外们也心甘情愿做了一段时间的“洋和尚”。质言之,在中国宗教的语境里,“僧”难免外来宗教的背景,“道”则一般与本土宗教相关。受印度佛教西传的深刻影响,“天竺僧”在中国已经有着广泛的群众基础,同样西来的传教士,很容易被冠以“西僧”的帽子,初入中华的传教士也很快就接受了这个新称呼,因为“僧”的形象能让他们很快在中国社会找到自己的身份与归属。传教士的“道人”身份,也标志着明末清初基督教的中国化程度已经开始与作为中国本土宗教的道教接轨并相适应。

释袾宏《正讹集·佛号仙人》:“且世以儒、释、道为三教,而‘道’之为言,实通三教,有道之士皆名‘道人’,岂专目黄冠为‘道人’耶?”④这诚然说明自佛教入华后,三教的修道者均可称为道人。而天主教入华后,“道人”的适应范围已经实际上从三教扩大到包括天主教在内的四教,这是被明清中外交流史和中国基督教史两个领域的学者们普遍忽略的一个问题。利玛窦说:“至于称呼问题,虽然我们自己家里人和许多朋友都用我们的新称谓来称呼我们,可要在广东全省推广这个称谓(编者按:指道人)是极为困难的”,“但在其他省份,由于神父们的积极宣传,人们对我们都相当重视,称我们为道人。”⑤这意味着明末清初时期,“道人”身份的普适性已经从三教咸宜进阶到四教皆可。明末著名的儒家基督徒

① 汤开建编:《利玛窦明清中文文献资料汇释》,第99、119—123、209—211、214、233—235、418、443、460、472、478、480、485—487、503—504页;韩琦、吴旻校注:《熙朝崇正集、熙朝定案(外三种)》,北京:中华书局2006年版,第26—28、203—207、211—212页。

② 初步的研究见胡金平:《利玛窦的“人贩子”形象——论肇庆与广州反对者的想象移植》,《基督教文化学刊》第17辑,第177—194页。

③ 纪建勋:《明末上帝存在的认识论之争及儒耶对话的一种可能》,《哲学与文化》2022年第3期,第151—164页。

④ 袾宏著,张景岗点校:《莲池大师全集》下,北京:华夏出版社2011年版,第205页。

⑤ 利玛窦:《耶稣会与天主教进入中国史》,第186页。

王徵(1571—1644,天启二年进士,明代科学家)号“了一道人”、吴历(1632—1718,清初书画家,中国籍天主教神父)号“墨井道人”正是两个很有代表性的例子。

利玛窦形象在中国存在变迁,由 300 周年到 400 周年,由“陌生的”“有争议的”“反面形象”到“耳熟能详的”“光辉荣耀的”的“正面形象”之转变。但有一条线索被利玛窦这种荣耀形象的光辉遮蔽了,也即 400 多年来,作为主线的利玛窦形象变迁还存在一次较大的转变:那就是利玛窦被忽视的民间形象,其中一个很有趣的典型代表“利玛窦菩萨”,利玛窦为什么在身后变成了自己最不愿意看到的样子?

宋黎明认为“利玛窦采用道人之名后,主要身份为居士与术士,与佛老有关而与儒教无关”①,而实际上,利玛窦的道人形象是跨文化交往中张力所致。譬如作为本文主要讨论的“利玛窦菩萨”,此形象之获得绝非利玛窦自愿,甚至其若地下有知必然会深恶痛绝。宋氏的研究其贡献之处是揭示出利玛窦被忽视的民间形象之一面,在学术界第一个举起了利玛窦形象变迁史研究的麾旗;其偏颇之处在于进而把利玛窦的民间形象扁平化与机械化了。② 显然,利玛窦形象在出韶州之前即已为儒,出韶州之后也不是固定的,而是动态的、多维的、立体的。“神父的新装”在利玛窦形象变迁史研究中有着重要意义,但此“新装”不是神父后来唯一的模样,利玛窦的形象不是单一的。

有一个典型的比较例证。由罗明坚的《天主实录》到利玛窦的《天主实义》,两者之间的因袭关系与变化递嬗,今天的学界已经大体上搞清楚了。③ 就本文研究的焦点而言,罗明坚在《天主实录》这本中国天主教史上出版最早的“要理问答”著作——同时也是欧洲人在中国出版的第一本书——里面以“天竺国僧”自称,而利玛窦在《天主实义》这本中国天主教史上影响最大的“要理问答”著作里以“西士”自居。所谓“西士”自然是与“中士”对应,至此,可以判断传教士对外的主要身份已然由“番僧”演进到了“西儒”。

另一方面,囿于各种原因尤其是外宣的需要,学界以往的研究对于官方形象过于关注,而对于民间形象的流变则明显探究不足。宋黎明的《神父的新装》可谓冰山一角,深入的研究却具有更大的意义与价值,需要专章揭示利玛窦在民间非常特别的一类形象——“利玛窦菩萨”/钟表行保护神(行业神、祖师爷)④/客栈业保护神——的变迁历史及其意义。

“西泰子的五副面孔”以及当下文史研究的四种困境

来华 400 年,利玛窦的形象几经辗转变迁,其形象越来越丰富多彩的同时,也透露出来华外国人形象变迁与意识形态大环境之间的密切关系。整体而言,在 400 年的历史长河里,利玛窦形象变迁的历史可以用由“反面形象”到“正面形象”的嬗变、由“官方形象”到“民间形象”的兼容两条线索来概括。具体来说,由“多面利玛窦”折射出“西泰子的五副面孔”。

明末清初这段时期,中国社会用“和尚”“番僧”来称呼这批来华的外国人,这是将天主教的传教士们看做“出家离俗之人”的标签化做法,无疑是受当时社会大环境的影响所致;而“道人”“山人”“畸人”

---

① 宋黎明:《神父的新装——利玛窦在中国(1582—1610)》,第 96 页。

② 纪建勋:《“神父的新装”抑或“耶稣基督的中国面孔”——利玛窦形象文化史研究的是与非》,《澳门理工学报(人文社会科学版)》2022 年第 3 期,第 79—89 页。

③ 梅谦立:《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》,利玛窦著,梅谦立注,谭杰校勘:《天主实义今注》,北京:商务印书馆 2014 年版,第 1—66 页。纪建勋:《明末天主考》,《世界宗教研究》2019 年第 2 期,第 134—150 页。

④ 细分起来,行业神、保护神、祖师神三者有一定的区别,大致是行业神根据其成神特点可以分为保护神和祖师神两种,而又由于民间信仰在一定程度上的模糊、松散性质,人们在使用时又往往存在着对这三种说法不加区分的混用现象。详见李乔:《行业神崇拜:中国民众造神运动研究》,北京:中国文联出版社 2000 年版,第 11—15 页。

等黄老甚至道教色彩浓厚的称呼,也是当时中国社会传统尤其是民间宗教的常见做派;及至后来“西士”“西泰”“利子”等儒家化名头的出现,则与耶稣会的上层路线密切相关,作为康熙钦定“利玛窦规矩”的重要一部分而大书特书,上升到具有政策性的传教策略,相关研究层出不穷,迄今还是最具有代表性的中外文化交流的官方宣传形象。

利玛窦本人在札记里有一段描写概况得非常深刻与传神:“他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。他们看来,世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。”①不消说,“西夷”“利妖”“妖孽”等将利玛窦比之于蛮戎夷狄形象的第四副面孔不仅反映了彼时天朝上国唯我独尊的虚荣心理和蒙昧无知,更值得深思的是,利玛窦还说出了那句在今天看来还足以振聋发聩的话:“这种无知使他们越骄傲,则一旦真相大白,他们就越自卑。”②如果说明末清初中外交流的历史由于我们愚昧的优越感把自己当做世界唯一的中心与重心而错失迎头赶上这次“大分流”还可以理解的话,那么到了清末民初遭遇到赤裸裸“落后就要挨打”亡国灭种生死存亡挑战的时候,一切的醒悟来得恍如隔世,“越骄傲,越自卑”也像一对吊诡的悖论一样,如影随形,伴随着利玛窦 400 年形象史的变迁而在历史长河里起伏荡漾,直至今天也未曾真正消歇。

但我们始终需要清醒地认识到这批来华外国人的身份不是固定静止、一成不变的,更不是唯一的,而是多元、动态的,今人研究其形象变迁则应尽量避免标签化、静态化的错误。实际上,通过本文上述的讨论,不难发现利玛窦来华的 27 年里把儒佛道的形象都占有了。在与形形色色中国人打交道的时候,利玛窦有和尚身份,有儒士称呼,则也必然有道教的角色扮演。以往的形象史研究,学界对于利玛窦在民间的形象有所忽略,这导致利玛窦形象的民间色彩过于淡薄,即利玛窦第五副面孔的意义与价值还没有被今天的学术界所真正认识与深入研究。

因为利玛窦在中国社会遭遇的处境也是多重的。在京城尤其是皇宫,利玛窦们是宫廷钟表师、钦天监官员;在上层社会尤其是官场,利玛窦们是西儒、先生;在民间尤其是凡夫俗子那里,利玛窦们则是方士、畸人,以三棱镜、炼金术、自鸣钟等不入流的奇器淫技,与三百六十行的人们展开互动并有所影响,在中国大地上留下了自己长久的印迹。应该说,利玛窦确实是做到入境随俗了。在 400 年的历史长河里简要梳理回顾利玛窦形象变迁,不难认识到学界对于利玛窦的行业神角色在研究上有所不足,而第五副面孔之“利玛窦菩萨”意义独特,不仅为利玛窦形象变迁又添一件“神父的新装”,更可以透过此一独特视角,管窥中国社会宗教的独特属性与运行范式。

为什么是五,而不是四副面孔,或者更多些的六副面孔？一方面固然是借用马泰·卡林内斯库影响深远的《现代性的五副面孔》③,通过利玛窦的五类形象来透视来华外国人形象嬗变的文化内核,另一方面,这里的五是一个约数,利玛窦们 400 年形象史在历史的长河中也只是一个相对的长度与时段,关于来华外国人群像的研究是一个永远不断发展的现在时与系统工程。

近来陈恩维《晚明利玛窦形象的双向调适及其文化意义》指出利玛窦的多种形象尤其是“畸人”之说也是中国文化逆向“调适”的结果。④由“单向调适”到“双向调适”,尤为值得肯定的是后者显然留意到了范式转型之后的“中国中心”,用在地的儒家文人甚至是乡野百姓的视角来打量利玛窦的多重形象。由“单向调适”到“双向调适”,其解释框架在一定程度上似乎也受到传教策略“适应性”或者在地

---

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》第二卷第六章,何高济、王遵仲、李申译,何兆武校,北京:中华书局 1983 年版,第 181 页。

② 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》第二卷第六章,第 181 页。

③ 马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,北京:商务印书馆 2002 年版。

④ 陈恩维:《晚明利玛窦形象的双向调适及其文化意义》,《国际比较文学(中英文)》2024 年第 1 期,第 93—110 页。

策略“调适性”的囿限,对于“多面利玛窦”所引致的若干困惑就需要进一步讨论。质言之,“汉学的”“中国中心的”利玛窦形象文化史的研究需要“迈向核心问题”,受利玛窦来华 400 年形象变迁史的启发,在此做以下四个方面的引申。

第一,来华外国人形象史学的研究亟须从“冲击—反应”的中外交流史研究模式突围。毋庸置疑,以费正清为代表的美国汉学家对于中国近代以来历史现象的解释抓住了牛鼻子,中国的确是以“被动因应”的方式步入现代中国的,西方现代性的刺激唤醒了沉睡千年之久的中国睡狮。然而也不能否认“冲击-反应”理论过于强调外因的“西方中心主义”,对于中国作为一个庞大整体若干更为关键的微观因素,尤其是中华文明作为一个整体的内在动力一概遭到了漠视,不能不说是一个很大的缺憾。正因为内因永远是第一位的,从此角度而言,利玛窦 400 年形象变迁史是一面镜子,折射出来华外国人形象之嬗变有着中国文化的内在运行机理,此正是突围的一个重要方向。

第二,来华外国人形象史学的研究亟须从当下无所不包越来越泛化的文化史研究突围。文化史研究并非一种理论,更非一种研究范式,相信国内学界不会像以往的理论热一样将文化史研究沦落为二道贩子的“新名词运动”。然而需要注意的是文化史研究的国际化潮流固然已经出现,在当下甚而逐渐有无所不包、越来越泛化的发展趋向,因此我们必须要从文化史研究的碎片化模式中突围。因为体现在整个社会机体外围的文化“并不能独立于物质、经济或社会因素之外而发挥作用,新文化史家必须在文化之外深化对社会和经济因素作用的认识”。① 至于学界批评的文化史研究中流行的对外来刺激的低水平重复、追随、模仿,已经对于文化史研究的信用造成了严重的损害,其消极影响有目共睹。

第三,来华外国人形象史学的研究亟须从后殖民理论“主体性自我”与“殖民地他者”之间截然对立的困境中突围。长期以来,后殖民理论成了中外交流史领域包打天下、包治百病的万能理论,后现代“理论热”的终结也与后殖民理论隐含的自我中心主义无法克服的缺陷和弊端不无关系。诚然,如没有“他者”的对比和镜鉴,“自我”将会不可避免地迷失在独断论的泥淖中,但是将“他者”机械主义地归结为“东方主义”的镜像只能是一种不负责任的偏执,后殖民理论发现了问题,但却没有真正地解决问题,实际上是一种把“他者”的问题悬置起来的掩耳盗铃的做法。一言以蔽之,来华外国人的种种形象是在“他者”作为“自我”的主体才能建构起来的,它必然反映出了“他者”作为“自我”的某些根本性的问题,而这些问题的答案已经超出了后殖民理论解释力的囿限。

第四,来华外国人形象史学的研究亟须从比较文学扣帽子的形象学可以望文生义的困境中突围。严格说起来,比较文学形象学与后殖民理论联系密切,或者说后殖民批评理论已经成为比较文学形象学的主流研究范式,这真是很可悲哀的一件事情,其最直观的一个结果就是“一方面,研究成果琳琅满目,另一方面却是观念思路千篇一律。尽管偶尔也不乏精致细腻的研究个例,但大部分成果间的差异,仅体现于研究对象的不同”,②在我看来,所谓超越后殖民“压抑假说”就是彻底抛弃这种只是发现了问题(实际上这个问题还是众所周知的)却无助于任何问题解决(而解决问题才是最重要的)的后殖民理论!也只有在这个方向上,“从看不见的内部生产主体”才有所可能。③

以上略述来华外国人形象史学的研究需要从中突围的四个方向。实际上,来华外国人形象是形象学群像中的一个特殊的群体,按照后殖民理论来分类的话,来华外国人形象终究是属于“主体性的自我”还是属于“殖民地的他者”? 这批处在第三空间的人成了后殖民理论中不存在的群体。“利玛窦菩萨”和“方土地”都不是传教士“自我”想要的形象,而是“他者”赋予其在地化的一种“新身份”,而凭借

---

① 张仲民:《理论、边界与碎片化检讨 ——新文化史研究的再思考》,《复旦学报(社会科学版)》2016 年第 5 期,第 13—20 页。

② 周云龙:《跨文化形象学的中国方法:超越后殖民“压抑假说”》,《文学评论》2022 年第 6 期,第 42—49 页。

③ 周云龙:《跨文化形象学的中国方法:超越后殖民“压抑假说”》,《文学评论》2022 年第 6 期,第 42—49 页。

此种“新身份”的符号互动理论,可以实现我们不破不立、大破大立的初衷。

后殖民理论具有把问题机械化、扁平化的倾向,不能包治百病,更无助于问题的解决。形象背后折射出来的是文化现象,文化现象背后对应的是异质文明交往的基本规律,基本规律之后对应的是各自传统的运行机理。发现这种基本规律与运行机理,正是世界文化多样性与交流互鉴的基石,也是比较文学形象学研究的真目标。在中外交流史领域,“冲击-回应”模式确实揭示了一些问题,但也遮蔽了另外一些问题,尤其是一些中国社会自己内部的问题。① 异质文化相遇冲撞形成的“碰撞型造山带”,很多时候研究者选择异质文化相遇的冲断层不同,gap 迥异,褶皱更是千差万别。

很多时候,跨文化的形象学本质上首先是一种史学的研究,而历史研究需要我们多一种“同情的体贴”,换一种视域看问题,把“自我”“他者”的虚无主义与民族主义对立改易为“自我”“他我”之间的对话,既可以避免“受虐狂”的千篇一律,而与“自我塑造”“他我改造”相适应的“主动因应”“被动果觉”又有望助推国际比较文学第三阶段的方法论建构。

由心理学家詹姆斯开创,米德在《心灵、自我和社会》中进一步体系化的“主我”“客我”的理论,并将“自我”的形塑即“主我”与“客我”不断互动的过程,类比于有机体与环境的不断互动。根据米德的观点尤其是后来影响深远的符号互动论,“自我”通过对“他人”反应的想象来调整人格“自我”的行动,此时的“自我”与“他人”是一种交互性平等的关系,也正是在这种关系之下才终于可以将“自我”理解成“他人”或者将“他人”理解成“自我”,“他人”成为和“自我”一样的主体,这种主体和主体之间确定无疑的平等关系使得“自我”和“他人”的公平交往成为了可能,也使得人们之间合理并且道德的社会秩序成为了可能,也只有在此意义上世界尤其是中外之间的跨文化交流才有了意义。②

至于“主动因应”“被动果觉”说法的“因应”与“果觉”两词,显然是借鉴了佛教的概念与思想。“因果”词汇本就来源于佛教,佛教思想里主张世间万法也即万事万物一切现象都是因缘和合而成,没有常驻不变的事物,强调的是破执与无我,了悟真实的人生与世界;而“果觉”尤其是中国本土化佛教净土宗“果地法门”的一个标志性修行法门。概而言之,因与果是佛教最基本的一个概念,和佛教其他法门从因到果的特点相比,净土宗具有“因心契果觉”的特殊含义。

这里借用“果觉”说法用之于人类跨文化中外交流“主动因应”“被动果觉”模式,根本目的还是想强调“自我”和“他人”的公平交往。所谓“他我改造”并不是一种相对于“自我因应”而言一种被动性的接受与“制造”出来的“想象的他者”,而是一种“果觉因心”的“横出法门”。被称之为“横出”和顿超的法门,其超越时间性、超越根机性的特色显然要大大优越于需要累劫勤修、因果异时的竖出法门。③ 而在这里化用之后所谓“被动果觉”的“横出法门”,正是相对于后殖民跨文化批评、比较文学形象学等学术困境中无论经由“想象的他者”抑或经由“压抑假说”的千篇一律,试问照此理路,交互性的公正的跨文化交流何时得以实现?不廓清这些通往人类异质文明间平等交流互鉴道路上“正确的废话”“无用的堆积物”,④人类真正有意义的跨文化交流几无实现的可能!

上述米德的观念固然是表明了本文提出的“自我”“他我”之间的对话观念渊源有自,是对其“主我”“客我”理论的一种借鉴与化用,而作为来华外国人代表的利玛窦在 400 多年前撰写的《交友论》中创造性提出“吾友非他,即我之半,乃第二我也。故当视友如己焉。友之与我,虽有二身,二身之内,其心一而已。相须相佑,为结友之由”的友伦观⑤,对于我们今天从“冲击-反应”模式的西方中心主义、后

---

① 钟鸣旦:《传教中的“他者”:中国经验教我们的事》,洪力行译,新北:辅大书坊 2014 年版。

② 乔治·H. 米德:《心灵、自我与社会》,赵月瑟译,上海:上海译文出版社 2018 年版。

③ 于海波:《论净土宗的四大特色》,《法音》2009 年第 8 期,第 16—19 页。

④ 郝大维、安乐哲:《期望中国:中西哲学文化比较》,施忠连译,上海:学林出版社 2005 年版。

⑤ 利玛窦:《交友论》,李之藻编:《天学初函》第一册,台北:学生书局 1965 年版,第 300 页。

殖民文化批评“自我”与“他者”的对立、比较文学形象学的“压抑假说”等学术困境中突围出来,以“自我”“他我”也即“视友如己”与“第二我”合一的新的话语体系来直面来华外国人形象史学研究具有更为直接的启发意义。中外交流史研究一度还流行“制造儒家”“制造×××”的“制造之风”①,其问题还是一贯的,都应该用“自我塑造”“他我改造”的“自我”“他我”也即“视友如己”与“第二我”合一的新的话语体系来予以消解并重新解读。从此突围进路而言,主张“自我”“他我”合一无间、“自我塑造”“他我改造”相向而行、“主动因应”“被动果觉”相辅相成的新形象史学自主理论体系才有望得以建构起来。

The Five Faces of Matteo Ricci and the Comments on Chen Enwei's "Bilateral Adaptation"

Ji Jianxun

(*School of Humanities*, *Shanghai Normal University*, *Shanghai* 200233, *China*)

Abstract: At the turn of the century, Matteo Ricci (利玛窦) and Marco Polo (马可波罗) became the only two foreigners depicted in the circular relief murals of *the Ode to the Chinese Thousand-year Annals* (中华千秋颂) in the China Millennium Monument (中华世纪坛), and Matteo Ricci was also selected as one of the second millennium world's 100 top figures by *Life* (《生活》) in the United States. Matteo Ricci exerted an indisputable global influence. Overall, in the 400-year-long history, the evolution of Matteo Ricci's image can be summarized by two clues: the evolution from "controversial image" (有争议的形象) to "positive image" (正面形象) and the compatibility of "official image" (官方形象) with "folk image" (民间形象). Specifically, the reflection of the "Five Faces of Xitai Zi" and the evaluation of Chen Enwei's (陈恩维) "Bidirectional Adaptation (双向调适) Theory" can clarify the current four academic dilemmas, including the "impact-response" model (冲击-反应模式) as an instrument to interpret the conflict between Chinese and Western civilizations, the increasingly generalized study of cultural history, the opposition between the "subjective self" (主体性自我) and "colonial others" (殖民地他者) in postcolonial theory, and a stereotypical and detestable study of the imagology of comparative literature. Furthermore, it is possible to break through the above four academic dilemmas and construct China's autonomous theoretical system of image history.

Key words: Matteo Ricci (利玛窦); Xitai Zi (西泰子); Matteo Ricci Guddha (利玛窦菩萨); five faces; image history; autonomous theoretical system

(责任编辑　郑　园)

① 詹启华:《制造儒家 : 中国诸传统与普世文明》,徐思源译,北京:北京大学出版社 2019 年版。